

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Arte e natura nello scritto Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau di J. de Maistre

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1640349> since 2017-05-29T15:33:48Z

*Terms of use:*

#### Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# Arte e natura nello scritto *Examen d'un écrit de J-J. Rousseau* di J. de Maistre

«Dès qu'on oppose l'art *humain* à la *nature*, on ne sait plus où s'arrêter»  
(J. de Maistre)

## I. Un pensatore nel *Panthéon* e un magistrato in esilio.

Un utile metodo per lo studio di un autore classico può essere senz'altro quello di confrontarlo con un altro autore, che la storia ha più o meno relegato nell'ombra, facendo emergere più per contrasto che per analogia i temi teoreticamente più significativi dell'autore studiato. Vi sono poi delle fortunate circostanze per cui tale confronto è reso ancor più fecondo dal fatto che uno dei due autori, fra loro antitetici per pensiero, si occupa esplicitamente di sviluppare una critica più o meno sistematica all'altro avversario intellettuale. Quella di J-J. Rousseau e del conte J. de Maistre si colloca all'interno di questa circostanza fortunata delineata, in cui il secondo polemizza attraverso un scritto critico con il primo, nemico intellettuale, politico, filosofico e, verrebbe da dire, data la circostanza storica della Rivoluzione Francese, epocale.

Joseph-Marie de Maistre,<sup>1</sup> a dispetto di quanto si possa dire del carattere reazionario del suo pensiero, fu anch'egli come Rousseau figlio del suo tempo, nonostante non ne condivise la stessa fama. La sua vicenda biografica è determinante per la comprensione del suo pensiero, altrettanto quanto quella del ginevrino Rousseau. Il savoiaro Maistre nacque nella città di Chambéry nel 1753, allora all'interno del Regno di Sardegna. Figlio di un magistrato del Regno di Sardegna, che poi ascese a membro del Senato Savoiaro e successivamente nominato conte, dopo un'educazione gesuitica e la laurea in giurisprudenza esercitò la professione di magistrato presso la sua città natale. Allo scoppio della Rivoluzione Francese Maistre, che aveva trentasei anni, mostrò un atteggiamento, a detta di Domenico Fisichella, «cauto ma non negativo».<sup>2</sup> La maturazione di una concezione del mondo nettamente ostile agli avvenimenti del 1789 ebbe come elemento determinante la lettura delle *Reflections on the revolution in France* (1790) dell'irlandese Edmund Burke, che non esageratamente si può dire furono presto destinate ad divenire «il catechismo della reazione controrivoluzionaria».<sup>3</sup> Una circostanza intellettuale, quindi, più che politica, ma certamente storica e concreta che è bene delineare, soprattutto considerando che la critica sviluppata da Maistre in questo *Examen d'un écrit de J-J. Rousseau* fa perno proprio su una

---

<sup>1</sup> Marco Ravera, sulla scorta di precedenti osservazioni degli studiosi Paolo Treves e Robert Triomphe, in riferimento al savoiaro opta per la grafia *Maistre* anziché *de Maistre* poiché è lo stesso pensatore francese che in una lettera «invita il suo corrispondente a tralasciare il "De", seguendo in questo l'antica regola della lingua francese». Su questo e sul luogo all'interno delle corrispondenze epistolari del savoiaro in cui appare quest'importante indicazione si veda la nota di Ravera nel suo *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986, p. 30.

<sup>2</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Bari 2005, p. 150.

<sup>3</sup> J-J. CHEVALLIER, *Les grandes oeuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, 1949, trad.it. *Le grandi opere del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 246.

frase di Burke che a detta del savoiaro avrebbe una grande profondità, di più: «une profondeur qu'il est impossible d'admirer assez».<sup>4</sup>

Più in generale, la riflessione maistriana, occasionata dalla nuova situazione spirituale-politica francese ed europea immediatamente successiva al 1789, può a nostro avviso essere riassunta in quell'idea burkeana che oppone alla ragione rivoluzionaria, organo critico dell'intero esistente al servizio di un sotteso giusnaturalismo dei filosofi, una «ritorsione sistematica del termine *natura*»<sup>5</sup> attraverso l'argomento che *naturale* è ciò che è storicamente divenuto. Le armi concettuali del pensiero controrivoluzionario ebbero come arsenale «la cognizione della lenta crescita storica», cognizione che, impiegata dai controrivoluzionari, portava ad argomentare almeno due importanti tesi: la «piena negazione della ragione naturale» e l'«assoluta passività morale che considera cosa cattiva l'esser attivi».<sup>6</sup> Quest'ultima in particolare è significativamente espressa da Maistre nell'idea che «il meglio è nemico del bene»:<sup>7</sup> ogni anelito al superamento dello *status quo* implica necessariamente un atteggiamento negativo e pericolosamente distruttore dell'esistente che riproduce quell'atto antropocentrico che allontana l'uomo da Dio come accade nel peccato originale. Il presupposto teologico-politico sotteso a tale concezione è infatti che «l'ordine temporale [...] è l'immagine di un ordine superiore»,<sup>8</sup> seppur tale ordine temporale sia inficiato dal peccato originale. Ora, ai fini della nostra analisi del concetto di natura maistriano polemicamente contrapposto a quello di Rousseau è bene approfondire ulteriormente la collocazione del concetto di natura all'interno del pensiero del savoiaro, perché questo è un aspetto così fondamentale che la sua interpretazione ha condotto diversi critici in direzioni opposte. Un aspetto essenziale che consente di distinguere una concezione storicistica da una concezione giusnaturalistica in ambito filosofico-politico è, semplicemente, l'idea stessa di natura che vi è implicata. In secondo luogo, si dovrà analizzare la concezione antropologica maistriana e rousseauiana che è correlato teoretico dell'idea stessa di natura.

La centralità del peccato originale nel pensiero maistriano pertiene alla questione antropologica, ma ad essa è inerente necessariamente la questione della creazione della natura ad opera di Dio: non vi è peccato originale senza creazione. Nel mondo dell'uomo, o meglio nel mondo in cui l'uomo abita, vedremo che per il savoiaro non vi è creazione senza peccato. Ora, l'accento posto da Maistre sulla storia come forza legittimante il fatto in diritto, o come, per usare una significativa espressione di Schmitt, «forza normativa del fattuale», o ancora

---

<sup>4</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, in ID., *Oeuvres complètes de J. de Maistre, nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite*, Vol. VII, Vitte et Perrussel, Lione 1884, p. 533 (per gli scritti di Maistre in seguito si farà indicazione al solo volume delle *Oeuvres complètes*). Oggetto di questo studio critico maistriano (da qui in avanti designato con l'abbreviazione *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*) è precisamente il *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755).

<sup>5</sup> J.-J. CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico*, cit., p. 238.

<sup>6</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, trad. it. *Teologia politica*, in ID., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 75. Si veda in particolare il quarto e ultimo capitolo del saggio dedicato a *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione* (*De Maistre, Bonald, Donoso Cortés*).

<sup>7</sup> J. DE MAISTRE, *Lettres d'un royaliste savoisien*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 161. Cfr. M. RAVERA, *Joseph de Maistre (1753-1821)*, in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 711.

<sup>8</sup> J. DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*, vol. IV, cit., trad. it. *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, a cura di A. Cattabiani, Rusconi, Milano 1971, p. 190.

come «metamorfosi dell'essere in dover essere»,<sup>9</sup> darebbe l'impressione di un'adesione da parte del savoiaro ad una concezione di tipo storicistico secondo cui vi sarebbe una razionalità immanente al reale che diviene storicamente. È noto infatti che Maistre intendesse la storia come «politica sperimentale» – come è tra l'altro ribadito anche in questo suo saggio su Rousseau – rispetto alla quale ogni indignazione dell'uomo e ogni rivendicazione politica assumerebbero certamente il carattere di razionalità, ma parimenti di artificialità e astrattezza. Tale accostamento del pensiero di Maistre all'alveo storicistico presenta però due ostacoli insormontabili. Non solo, infatti, l'idea di una razionalità immanente alla storia si presenterebbe all'interno del pensiero del savoiaro come un elemento estraneo; la questione che rende ancora più problematica la sua adesione ad una concezione storicistica è che per ogni pensatore religioso, come certamente per il cattolico savoiaro, l'idea di storia si caratterizza per un corso bidimensionale:<sup>10</sup> la storia dell'uomo, che vichianamente è provata dalla «filologia»,<sup>11</sup> si rivela essere agita da una causa secondaria costituita dalla Provvidenza. Bisogna allora intendere il carattere di sperimentaltà che Maistre attribuisce alla politica nel senso di tentativi di razionalizzazione limitata compiuti dal soggetto umano agente sul piano storico: l'uomo lapso. Sarebbe quindi una razionalità immanente al reale *sui generis* quella realizzata dall'uomo post-edenico, che per il savoiaro è invece solamente in grado di reiterare la propria caduta nell'orizzonte mondano.<sup>12</sup>

Quanto al secondo ostacolo verso un'interpretazione storicistica del pensiero di Maistre, una sua chiara enucleazione ci viene fornita dall'esposizione di Fisichella. Domandiamoci: in che cosa consiste l'essenza dello storicismo? «Pur nelle reciproche differenze e distinzioni, il nucleo di qualunque storicismo – scrive Fisichella – è che [...] la Natura si riduce progressivamente tutta alla Storia e si esaurisce nella Storia»<sup>13</sup>. La riduzione della natura alla storia e quindi la plasticità o «l'immolazione dialettica» della natura e della persona alla storia, per usare un'espressione di Jacques Maritain,<sup>14</sup> costituirebbe l'essenza dello storicismo. Quando Marx scrisse che «la storia, tutt'intera, non è che una trasformazione continua della natura umana»,<sup>15</sup> egli non fece che sottintendere tale riduzione della natura alla storia al punto che una natura senza storia non

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, a cura di Franco Volpi, Adelphi 2003, p. 63. La prima espressione si trova anche nella *Premessa alla seconda edizione* di *Teologia politica* del 1933.

<sup>10</sup> Seguiamo qui l'indicazione di K. LÖWITZ, *Meaning in History*, 1949, trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 123: «questa distinzione tra le azioni percepibili e le forze nascoste del divenire storico risale alla discriminazione teologica tra la volontà di Dio e quella dell'uomo. Essa è il fondamento della bidimensionalità di storia della salvezza e storia universale – su cui si fonda la comprensione teologica della storia».

<sup>11</sup> «ossia la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dal'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così come della pace e della guerra de' popoli», VICO G., *La Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza 1974, p. 9.

<sup>12</sup> Si veda su questo punto il capitolo *Caduta e storia* in M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 69-96, in cui tale endiadi è trattata come fondamento della critica maistriana alle filosofie illuministiche della storia.

<sup>13</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., pp. 26-27.

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, Gallimard, Paris 1960, p. 293, cit. in A. DEL NOCE, *Karl Marx (1818-1883) e il marxismo* (a cura di G. Riconda) in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., p. 679.

<sup>15</sup> K. MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, 1847, trad. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 124.

sarebbe nemmeno possibile pensarla: l'essere della natura non può che essere la storia della natura. Se l'uomo fa la storia ed è fatto dalla storia secondo una sua razionalità immanente (che è, del resto, la realizzazione della ragione umana stessa), allora lo storicismo si presenta come una divinizzazione della storia. Nonostante il forte senso storico di Maistre, tale concezione non potrebbe avere spazio all'interno del pensiero maistriano: «se nello storicismo è implicita o esplicita l'idea che l'uomo si salvi, da solo, nella Storia e attraverso la Storia, per Maistre l'uomo si dannava, da solo, nella Storia e attraverso la Storia».<sup>16</sup> Insomma, ogni concezione della storia che muova da un'idea cristiana di natura non può che mettere in scacco qualsiasi storicismo che non sia mosso dalla Provvidenza.<sup>17</sup>

Si deve quindi concludere che quella di Maistre non può essere una concezione storicistica, nella quale l'uomo trasformerebbe e realizzerebbe, pelagianamente, la sua destinazione secondo ragione; piuttosto, il suo pensiero è definibile come «un metaparadigma giusnaturalista storicamente corroborato».<sup>18</sup> Maistre, al contrario di quanto sostiene lo studioso americano Richard A. Lebrun, secondo cui «one of the most striking characteristics of Maistre's own political theory (particularly if it's considered in relation to traditional Catholic theory) in an almost complete neglect of natural-law concepts»,<sup>19</sup> rimase fermo ad una concezione giusnaturalistica su base teocentrica. Ma non sorprende che un autore come Maistre possa essere interpretato così diversamente: del resto, è la stessa sorte che è toccata anche al suo avversario Rousseau e più in generale ad ogni grande e fecondo pensatore. È proprio tale «andirivieni dal terreno giusnaturalista al terreno sperimentale» che può «sconcertare e in qualche modo confondere» gli interpreti del pensatore savoiano.<sup>20</sup> Nel commentare questa difficoltà intrinseca al presunto storicismo controrivoluzionario, Carlo Galli è stato più netto: «la legittimità è in realtà fuori del tempo storico» e se «la storia è la controprova della verità, non è la verità»,<sup>21</sup> allora lo svolgimento storico è privo di una propria verità immanente perché subordinato alla verità metastorica di un ordine naturale metafisicamente fondato.

Ricapitolando, irrazionalismo e giusnaturalismo costituiscono la base del pensiero maistriano e, parimenti, le ragioni del fatto che il suo non è un pensiero collocabile all'interno dell'alveo storicista; essi rappresentano, dunque, i due ostacoli per una sua interpretazione storicistica.

Come afferma Fisichella, «la polemica maistriana contro il "diritto di natura" della filosofia [...] è sviluppata in nome di una concezione che recupera il giusnaturalismo di ispirazione medioevale e classica, come contrapposto al giusnaturalismo moderno».<sup>22</sup> Quello maistriano è quindi un giusnaturalismo

---

<sup>16</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 27.

<sup>17</sup> Sia detto solo di passaggio che lo storicismo di grandi pensatori ritenuti di fede cristiana, uno su tutti Hegel, muove dal presupposto eterodosso di identificazione della ragione umana con la Provvidenza al punto che questa ne risulterebbe pienamente immanentizzata: lo Spirito hegeliano è la ragione del genere umano. Questa mirabile sintesi di ragione Provvidenziale e ragione umana nello Spirito assoluto contiene uno dei motivi che, assieme ad altri, genereranno la scissione in seno alla scuola hegeliana. Questo non farebbe che provare la tesi di Fisichella, interprete autorevole del savoiano, relativamente alla problematicità della categoria di storicismo per un pensatore cattolico quale è Maistre.

<sup>18</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 18.

<sup>19</sup> R. A. LEBRUN, *Introduction*, in J. DE MAISTRE, *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the Sovereignty of the People"*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1996, p. XIX.

<sup>20</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 17.

<sup>21</sup> C. GALLI, *Introduzione* a ID. (ed.), *I controrivoluzionari: antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 18.

<sup>22</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 66.

modernamente anti-moderno, polemicamente divergente rispetto a quello teorizzato da Rousseau fin dal suo *Discours sur les sciences et les arts* del 1750. Nella concezione di Maistre il mondo è creato da Dio; anche per Rousseau è Dio l'autore del mondo: «Tutto è bene quando esce dalle mani del creatore delle cose, tutto degenera nelle mani dell'uomo».<sup>23</sup> Tale citazione dall'*Émile* (1762) è stata trascritta proprio da Maistre all'interno del saggio qui discusso.<sup>24</sup> Ciò che cambia, allora, come si vedrà analizzando lo scritto maistriano, è la concezione antropologica di fondo che porta i due pensatori verso direzioni così diverse. Ogni idea politica presuppone infatti una posizione dell'uomo rispetto all'idea stessa di natura umana.<sup>25</sup> Dunque quella maistriana è assolutamente un'antropologia negativa, e il suo scritto *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau* ne è un intelligente sviluppo filosofico messo alla prova con il paradigma rousseauiano. Anche per Rousseau l'uomo fa “degenerare” le cose sul piano storico, quindi l'uomo è cattivo, tuttavia non nella sua natura, bensì nella sua storicità. La risposta a questa apparente identità di concezioni antropologiche maistriane e rousseauiane sta dunque nella diversa interpretazione della genesi della vicenda storica umana, cioè nel rapporto tra storia e concezione antropologica: nel peccato originale di Maistre e nel «peccato sociale»<sup>26</sup> di Rousseau. Quest'ultimo è precisamente l'oggetto dei suoi due *Discourses*.

Entrambi convergono sul fatto che non esista il male in natura (l'Autore di tutte le cose è buono, come anche l'uomo “originario”), ma esista il male nella società, che ha come autore l'uomo. Il merito filosofico epocale di Rousseau, però, stava nel fatto che egli concepì il «problema della teodicea» in una dimensione puramente immanente, portandolo «oltre la cerchia della metafisica» per collocarlo «al centro dell'etica e della politica».<sup>27</sup> L'origine del male sociale in Rousseau, quindi, non è che *sociale*, mentre l'origine del male sociale in Maistre è *metafisico*; l'uno è il male della società, l'altro è quello di Adamo che fa dell'umanità intera soggetto di malattia e peccato originario.<sup>28</sup> In altre parole, se per Rousseau «non esiste perversità originaria nel cuore dell'uomo»,<sup>29</sup> nel pensiero maistriano, invece, il peccato originale «si dilata sino alle dimensioni di una vera e propria categoria storica ed ontologica».<sup>30</sup> Rousseau si colloca all'interno di un movimento critico della coscienza europea, più o meno illuminista, ma che potremmo certamente sussumere sotto quella tendenza, individuata da Reinhart Koselleck, a ridurre la storia a «peccato originale della

<sup>23</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 7.

<sup>24</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 532.

<sup>25</sup> «Ogni idea politica prende una certa posizione nei confronti della “natura” dell'uomo e presuppone che esso sia “per natura buono” o “per natura cattivo”. La questione può essere evitata solo apparentemente con spiegazioni pedagogiche o economiche», SCHMITT C., *Teologia politica*, in ID., *Le categorie del “politico”*, cit., p. 77.

<sup>26</sup> L'espressione è dello studioso di Rousseau Pierre-Maurice Masson, cit. in M. MORI, *J.-J. Rousseau (1712-1778)*, in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., p. 465.

<sup>27</sup> E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1927, trad. it *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 223. Su questo importante punto è interessante P. PIOVANI, *Il problema del «Contratto sociale»*, in ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Liguori editore, Napoli, 2006, p. 85; cfr. anche P. CASINI, *Rousseau*, CEI, Milano 1966, p. 14: «l'ombra dell'irrimediabile caduta di Adamo è espunta, grazie a Rousseau, dalla natura umana e dalla città terrena».

<sup>28</sup> Spiega Fisichella: «la malattia originale, dunque, è la capacità del genere umano di soffrire tutti i mali, il peccato originale è la capacità di commettere tutti i crimini», *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 59.

<sup>29</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, cit., p. 81.

<sup>30</sup> M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 19.

natura».<sup>31</sup> Per Maistre, capovolgendo quest'ultima interpretazione, non la storia è un peccato della natura, ma la natura intesa dal ginevrino è il prodotto di un peccato storico: quello di sostituire il teocentrismo all'antropocentrismo. Con la posizione di un «nuovo soggetto dell'imputabilità»<sup>32</sup> in Rousseau, come anche diventerà poi evidente nell'illuminismo filosofico kantiano, l'autonomia dell'uomo è posta come unità di misura del creato e l'uomo si fa Creatore della società.<sup>33</sup> Se anche l'autore di *Was ist Aufklärung?* (1784) interpreterà questa autonomia come uscita dell'uomo da una condizione di minorità di cui è egli stesso colpevole, per Maistre, come si è già detto, non si compie altro che una prosecuzione della colpa umana della caduta all'insegna di un nuovo spirito del tempo che definirà "teofobo".<sup>34</sup>

Questi sono alcuni presupposti teoretici che riteniamo imprescindibili per una comprensione di questo pressoché sconosciuto *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*.

La Rivoluzione Francese stupiva e ammutoliva gli avversari europei della Rivoluzione che, come il Cavaliere francese rappresentato ne *Les soirées de Saint-Petersbourg* (1821), apparivano ancora incapaci di comprendere il proprio tempo. Nell'ottobre del 1794 la Convenzione Nazionale ordinò che la salma del ginevrino fosse tralasciata nel *Panthéon* di Parigi, a cui il nuovo governo aveva dato destinazione laica già dal 1790, rimuovendone l'anno seguente la croce in occasione dei funerali del conte di Mirabeau. Nello stesso anno Maistre, dall'estero, si impegna in uno studio e in una critica serrata della filosofia del ginevrino con uno scritto che non verrà dato alle stampe.

## II. La stesura del primo scritto di filosofia: uno studio su Rousseau.

Tale testo fu pubblicato postumo solo nel 1870, quarantanove anni dopo la morte di J. de Maistre, anno in cui vennero pubblicate a Parigi le *Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre*. Una seconda edizione di questo testo fu poi compresa nel settimo volume delle *Oeuvres complètes de J. de Maistre, nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite* del 1884, che fino ad oggi rappresenta la più vasta edizione delle opere complete del savoiardo e a cui qui si è fatto riferimento. Da quel lontano 1884, solo nel 1976 lo studioso Jean-Louis Darcel pubblica un'edizione critica di questo scritto con il titolo *De l'état de nature*. Nel 1992 Darcel curerà un altro scritto inedito di

<sup>31</sup> R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, p. 227.

<sup>32</sup> E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 222.

<sup>33</sup> Su questo punto molto bene C. GALLI, *Joseph de Maistre*, in B. BONGIOVANNI - L. GUERCI (eds.), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989, p. 412: «Il nucleo della modernità è individuato da Maistre nella volontà di uscire dallo stato di natura attraverso l'uso autonomo e individualistico della ragione, cioè nello sforzo di ri-creare l'uomo *ex novo* e di negare quindi i principi naturali dell'ordine sociale».

<sup>34</sup> Su questa importante categoria storico-filosofica si veda DE MAISTRE J., *Oeuvres complètes*, vol. IV, cit., trad. it. *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, cit., p. 269: «La filosofia del secolo scorso – il quale agli occhi della posterità apparirà come una delle più vergognose epoche dello spirito umano – nulla ha tralasciato per distoglierci dalla preghiera attraverso la considerazione delle *leggi eterne ed immutabili*. Essa aveva per obiettivo preferito, direi quasi *unico*, quella di staccare l'uomo da Dio: e come poteva raggiungerlo più sicuramente che impedendogli di pregare? Tutta questa filosofia non fu in realtà che un autentico sistema di ateismo pratico; io a questa strana malattia ho dato un nome: *teofobia*».

Maistre su Rousseau, che qui non esamineremo, dal titolo *De la souveraineté du peuple*, apponendovi il sottotitolo *un anti-contrat social*. A quella pubblicazione segue nel 1996 l'importante traduzione inglese di questo scritto: quella sopra citata dello storico americano Lebrun, che pubblica e cura una preziosa introduzione di entrambe gli scritti maistriani sul pensatore ginevrino in un unico volume intitolato *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the Sovereignty of the People"*. Più recentemente in Francia il primo di questi due scritti, il presente qui discusso, è stato pubblicato mantenendo dall'edizione inglese l'efficace titolo *Contre Rousseau: de l'état de nature*.<sup>35</sup>

In Italia è apparsa l'anno scorso una traduzione di questo scritto maistriano basata sulla prima edizione del 1870 che conservava il titolo originale del manoscritto incompiuto *De l'état de nature*,<sup>36</sup> successivamente rinominato dal fratello Charles de Maistre con il titolo cui qui si fa riferimento e compreso nella più ampia edizione delle opere complete del 1884-1886.

È opportuno ora ripercorrere le circostanze storiche e biografiche che hanno occasionato questi due polemici scritti sul pensiero di Rousseau.

Nel lontano 1792, quando l'esercito della Francia rivoluzionaria occupa la Savoia, Maistre si allontana dalla nativa Chambéry per trasferirsi a Losanna. Lì inizierà una grande attività propagandistica controrivoluzionaria, stringendo numerosi contatti epistolari con esponenti laici e clericali del fronte realista e iniziando così una «frenetica attività di *pamphlétiste*».<sup>37</sup> Il primo prodotto principale di tale attività è costituito dalle quattro *Lettres d'un royaliste savoisien* pubblicate nell'estate 1793. In queste lettere è contenuta, da un lato, una propaganda a favore del regno di Sardegna indirizzata alla popolazione della Savoia occupata dalle forze rivoluzionarie, dall'altro, una proposta indirizzata ai torinesi per la promozione di riforme volte a scongiurare il pericolo di rivoluzione. Ma i progetti politici controrivoluzionari ivi contenuti falliscono. Intanto, la vendita delle sue quattro *Lettres* fu vietata a Torino, probabilmente per l'atteggiamento politico orientato in senso antirealista da poco maturato in città. In questa vicenda si inserisce l'inizio della stesura dei due scritti su Rousseau suggeritagli dall'idea di un vescovo emigrato in Germania.

Nel marzo 1794 Maistre preparò l'abbozzo di una quinta lettera savoiarda che spedì al vescovo francese François de Bovet, emigrato a Friburgo, per un vaglio critico del suo lavoro in preparazione. Questi nella sua risposta al realista savoiaro osservò meravigliato che l'autore, trattando del problema della sovranità del popolo, non aveva detto nulla su J-J. Rousseau.<sup>38</sup>

L'esule savoiaro ripensò al suo progetto, abbandonò l'idea di una «quinta lettera savoiarda» e colse il suggerimento del vescovo Bovet intraprendendo uno «studio sistematico» dei lavori di Rousseau. Interessante notare, con Lebrun, che «more systematically than the political pamphlets he had written before, the essays offer a sustained critique of the ideological foundations of the Revolution; in attacking the theory of popular sovereignty Maistre was aiming at the keystone

---

<sup>35</sup> J. DE MAISTRE, *Contre Rousseau: de l'état de nature*, a cura di Y. Constantinidès, Mille et une nuits, Paris 2008.

<sup>36</sup> J. DE MAISTRE, *De l'état de nature* in ID., *Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre*, section IV, Vaton 1870, pp. 443-505, trad. it. *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*, a cura di F. Bocolari, Mimesis, Milano 2013.

<sup>37</sup> RAVERA M., *Introduzione al tradizionalismo francese*, cit., p. 13.

<sup>38</sup> L'intera storia di questo scritto, qui esposta, segue la precisa ricostruzione svolta da R. A. LEBRUN, *Introduction*, in J. DE MAISTRE, *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the Sovereignty of the People"*, cit., pp. X-XI.



of the revolutionary government's claim to legitimacy».<sup>39</sup> L'originalità di questi scritti maistriani si potrebbe quindi rinvenire nella maggiore profondità teoretica con cui il savoiaro si confronta polemicamente con i presupposti filosofici della Rivoluzione francese. La pubblicazione di tali manoscritti su Rousseau, tuttavia, non avvenne mai: nel 1796 la sconfitta degli *Égaux* di Babeuf e la crescita del movimento realista in Francia furono eventi che cambiarono le priorità della lotta controrivoluzionaria di Maistre. Il savoiaro reindirizzò i suoi sforzi alla composizione delle *Considérations sur la France* per fini politici più immediati di supporto al fronte controrivoluzionario. Nonostante in queste *Considérations*, pubblicate nell'aprile 1797, siano presenti echi anti-rousseauiani, «Maistre – scrive Lebrun – would never return to the task of a systematic critique of this particular adversary».<sup>40</sup> Data la loro mancata pubblicazione da parte dell'autore, è possibile ipotizzare che tali scritti contro Rousseau, di cui qui vien presentato solo l'*Examen* o *De l'état de nature*, fossero una sorta di privato esercizio filosofico di Maistre teso a chiarire il suo proprio pensiero in relazione al rivoluzionario ginevrino.

Questa resa dei conti intellettuale fu parimenti una sfida teoretica personale su questioni essenziali per la comprensione dei presupposti della “*crise de la conscience européenne*” culminata negli esiti politici della Rivoluzione Francese. Le questioni in gioco erano sotto l'aspetto storico-politico la continuità della tradizione; sotto quello teologico-antropologico la posizione dell'uomo nell'universo.

### III. Natura ed arte: l'impossibilità di una «*ligne philosophique*».

Si è già detto che lo scritto di cui tratta Maistre nell'*Examen d'un écrit de J-J. Rousseau*, indicato con l'articolo indeterminativo, non è altro che il *Discours sur l'origine de l'inégalité* del 1755. Tuttavia, sotto l'aspetto contenutistico, il problema fondamentale che appare discusso in questo critico *examen*, il primo da un punto di vista cronologico che Maistre discute come filosofo, è quello concernente il rapporto tra arte e natura. Tale problema è ininterrottamente sotteso alla riflessione filosofica rousseauiana a partire dal primo *Discours sur les sciences et les arts*, che Maistre tuttavia non menziona nemmeno una volta. Da un punto di vista strettamente filologico si possono trovare invece, oltre ai frequentissimi riferimenti al secondo *Discours*, tre riferimenti all'*Émile* e sei riferimenti al *Contrat social*, ma i presupposti filosofici appaiono essere i medesimi. È senza dubbio con sguardo unitario che il controrivoluzionario savoiaro si volge agli scritti del ginevrino, poiché la crisi storico-politica del suo tempo deve apparirgli unitaria pure sotto l'aspetto filosofico-antropologico.

La tesi fondamentale del primo *Discours*, che fece discutere molto negli ambienti non illuministici ma che suscitò anche critiche da diversi *philosophes*, consiste essenzialmente nell'idea secondo cui «le nostre anime si sono corrotte via via che le nostre scienze e le nostre arti progredivano verso la perfezione».<sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Ivi*, p. XI.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Se il rinnovamento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, in *ID.*, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 8. All'interno dell'edizione italiana degli *Scritti politici* di Rousseau in tre volumi a cura di Maria

Insomma, nella misura in cui l'uomo si allontana dalla sua "natura" – di cui Maistre in modo puntuale ne mostrerà polemicamente l'ambiguità concettuale nell'accezione impiegata da Rousseau – l'uomo degenera e si corrompe: il male si configura storicamente come allontanamento da tale "natura". Questo scritto è molto importante perché, rileva Paolo Casini, «anche se Rousseau lo giudicherà più severamente più tardi, contiene già in germe sia i semi della sua teoria politica, sia i motivi profondi del suo futuro dissidio con i *philosophes*».<sup>42</sup> La vicinanza di questa tesi più alle posizioni calvinistiche che a quelle illuministiche è stata osservata da diversi critici,<sup>43</sup> al punto che secondo Aldo Visalberghi «la tesi non sarebbe gran che originale, giacché coincide in gran parte con quella sostenuta in tutti i tempi dal moralismo tradizionalista; ma annunciata da uno scrittore che fa parte del gruppo dell'Enciclopedia ha uno speciale valore».<sup>44</sup> Quella che Rousseau profila a partire da questo *Discours* è certamente un'opposizione tra cultura e natura, dove la prima, prodotto sociale, non consente di realizzare la felicità umana contenuta invece nella seconda.

La «tesi dell'anticultura»,<sup>45</sup> o dell'innaturalità delle arti e delle scienze, emerge nell'intero primo *Discours* ed è caratterizzata da un'ambiguità di fondo: da un lato Rousseau ne rileva l'origine divina («la scienza è per sé un'ottima cosa [...] L'Autore di tutte le cose è la fonte della verità; la conoscenza di tutto è uno dei suoi divini attributi»),<sup>46</sup> dall'altro il suo abuso<sup>47</sup> spinge il ginevrino ad attribuire ad essa ogni sorta di mali fino al lusso e al danneggiamento delle «qualità guerresche» e delle «qualità morali».<sup>48</sup> La seconda parte di questo primo *Discours* si apre proprio con una tragica descrizione della genesi delle arti e delle scienze, secondo Rousseau «nate dai nostri vizi».<sup>49</sup> Nelle *Observations de Jean-Jacques Rousseau, de Genève, sur la réponse qui a été faite à son Discours* (1751) Rousseau torna a parlare aspramente della scienza, senza peraltro lesinare critiche alle lettere e alla filosofia. Riconosce che la curiosità umana, alla base della scienza, è naturale, ma sostiene pure la necessità morale e sociale di tenere a freno tutte le inclinazioni naturali (che qui invece assumono un'accezione negativa); egli argomenta che i selvaggi non avvertono la necessità dell'utilità delle scienze; suggerisce che chi regge la società non dovrebbe aver bisogno delle conoscenze, e accusa le scoperte scientifiche di accrescere l'avidità umana; sostiene che chi più impara non ritiene di aver imparato mai abbastanza e infine che se l'uomo ha più conoscenze tende a operare male.<sup>50</sup> Inoltre, sembra suggerire mediante una sorta di sommaria storia del pensiero che percorre

---

Garin, il primo *Discorso* è contenuto in questa più ampia parte che raccoglie anche lettere e risposte dell'autore relative a questo suo scritto.

<sup>42</sup> P. CASINI, *Rousseau*, cit., p. 20.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 21 e VISALBERGHI A., *Introduzione*, in ROUSSEAU J.-J., *Emilio*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 21.

<sup>44</sup> A. VISALBERGHI, *Introduzione*, in J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 11. Lo stesso pedagogista italiano, però, ammonisce dal tirare facili conclusioni sul primo *Discorso* di Rousseau osservando, piuttosto ambigualmente, che la tesi contenuta in questo *Discorso* «occorre anzitutto realizzarla in certo modo personalmente», p. 12.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>46</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Osservazioni di J.-J. Rousseau di Ginevra a proposito della risposta data al suo discorso*, in ID., *Scritti politici*, vol. I, cit., p. 32.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>48</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Se il rinnovamento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 21.

<sup>49</sup> *Ivi*, 15.

<sup>50</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Osservazioni di J.-J. Rousseau di Ginevra a proposito della risposta data al suo discorso*, in ID., *Scritti politici*, cit., pp. 36-37.

l'insegnamento antiscientifico di Gesù, le persecuzioni cristiane giustificate dai dotti pagani, lo sviluppo dei settarismi, la guerra fra dotti con la rinascita umanistica medioevale, che i peggiori mali sociali siano derivati dalla cultura, sia essa intesa come scienza o come arte o come lettere.<sup>51</sup>

Rousseau concepisce quindi un'opposizione tra natura e cultura, irrigidita nella sua prospettiva moralistica e dualistica, non intravedendo, quindi, come mostrerà Maistre, la non soluzione di continuità tra queste. Del resto, come l'uomo potrebbe produrre da sé stesso quell'*art humain*, male storico e sociale, se non in base alla sua natura? È questo il dubbio che instilla il pensatore savoiaro: se l'uomo, creatura di Dio, non può aver ricevuto le facoltà senza poterle usare,<sup>52</sup> non è allora una «sciocchezza» pensare che le facoltà che Dio diede all'uomo in potenza non vengano attualizzate solo a causa di avvenimenti accidentali?<sup>53</sup> Questa giustificazione teologica dell'*art humain* vuole così smorzare la critica antropologica che Rousseau gli ha rivolto. Insomma, qual è il rapporto che intercorre tra natura umana e cultura se non si presenta una loro cesura sul piano storico? Precisamente a questo problema Maistre si propone di rispondere, ma non prima di aver mostrato analiticamente i diversi significati di quel termine "natura" così «abusato»<sup>54</sup> dal ginevrino.

I significati che Maistre passa analiticamente in rassegna sono quattro. Il primo significato è inteso come forza divina che muove l'universo; il secondo è inteso come forza secondaria che opera sensibilmente sotto la direzione della prima (ad es. la natura chiude una ferita senza chirurgia, senz'arte). Il terzo significato è inteso come assemblaggio delle parti di un tutto individuale che è a sua volta parte di un tutto, cosicché noi possiamo parlare di natura dell'uomo, del cavallo, dell'oro, dell'argento, ecc. Infine il termine può essere inteso come stato di cose o esseri prima di essere soggetti all'azione umana: di qui l'opposizione di natura e arte.<sup>55</sup> Rousseau sembra accogliere una prospettiva teistica di creazione dello stato di natura in cui l'uomo ne è parte, ma basa la sua teoria politica sul presupposto metodologico di «sceverare nella natura attuale dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale».<sup>56</sup> L'uomo sarebbe quindi parte della creazione, ma per Rousseau è moralmente imputabile per l'alterazione dello stesso creato, cosicché il filosofo ricorre a quell'idea di opposizione tra natura ed arte che Maistre sussume sotto il quarto significato di natura.

Nel concettualizzare il problema del rapporto tra natura e cultura, il savoiaro dà invece ragione a Samuel von Pufendorf quando questi sostiene che lo stato di natura è uno stato al quale l'uomo non è destinato.<sup>57</sup> Un uomo che viene separato da ciò che produce, un uomo di cui si fa astrazione dalla sua arte, è «un homme qui n'est pas homme»; relativamente all'uomo, quindi, è più vera l'affermazione secondo cui «l'état de nature est contre nature»,<sup>58</sup> che le affermazioni di Rousseau sull'uomo di "natura". La tesi fondamentale di Maistre, esplicitamente ripresa da

---

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 40-44.

<sup>52</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 553.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 551.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 522, 530.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, pp. 522-525. Su questo punto in particolare si veda M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 69-70.

<sup>56</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, vol. I, cit., p. 131.

<sup>57</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 526.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Burke, è che «l'art est la nature de l'homme»,<sup>59</sup> cioè non vi è soluzione di continuità tra natura ed arte umana e dunque «il n'y a donc point eu d'état de nature dans le sens de Rousseau, parce qu'il n'y a jamais eu de moment où l'art humain n'ait existé».<sup>60</sup> Questa è la profonda idea che il controrivoluzionario savoirdo avrebbe appreso dal controrivoluzionario irlandese. Se quindi l'esistenza dell'arte umana è sempre stata contemporanea all'esistenza dell'uomo in quanto essenziale alla sua natura, continua Maistre, «il est impossible de tirer une ligne philosophique qui sépare un état de l'autre».<sup>61</sup> Nessuna «linea filosofica», quindi, può essere pensata tra natura ed arte se non attraverso un processo di astrazione come quello che si trova negli scritti di Rousseau, o nel giusnaturalismo illuminista.

Il «non-sens éloquent»<sup>62</sup> di Rousseau si mostrerebbe in modo evidente più alla prova dei fatti e degli esempi che all'interno della sua «lingua antifilosofica».<sup>63</sup> A partire dalla sua prospettiva creazionistica – come del resto sarebbe anche quella di Rousseau – si chiede il savoirdo: si dovrà scrivere dei libri per distinguere nell'arte del castoreo e dell'ape ciò che la volontà divina ha fatto da ciò che l'arte dell'animale ha fatto?<sup>64</sup> Quando si presenterebbe l'abuso dell'arte umana sulla “natura”? Il riparo che l'uomo trova in una caverna è quello conforme ad un uomo “naturale”; quello del tetto di fogliame che l'uomo crea farebbe dell'uomo un uomo dotato di arte umana: «voilà de l'art incontestablement».<sup>65</sup> Ma, si chiede Maistre, con il tetto di fogliame l'uomo «cessa-t-il alors d'être *homme naturel*»? Il punto, metodologicamente decisivo, che Maistre rileva, è: «dès qu'on oppose l'art *humain* à la *nature*, on ne sait plus où s'arrêter».<sup>66</sup> Cioè non si sa, dopo aver posto l'opposizione di arte e “natura”, dove far arrestare tale opposizione al punto che, seguendo Rousseau in questa sua filosofia di artificiose opposizioni, sarebbe un abuso far cuocere un uovo,<sup>67</sup> ironizza Maistre. Siccome «tut est *artificiel* dans l'homme [...] il s'ensuit qu'en lui ôtant tout ce qui tient à l'*art*, on lui ôte tout»;<sup>68</sup> vale a dire che, se guardando all'uomo tutto è artificiale, e ciò che è afferente alla sua vita storica e creativa è una dimensione artificiale, togliendo questa si sopprimerà l'idea stessa di uomo.

#### IV. «*Tas de sable*»: la fragilità dell'antropologia rousseauiana.

Dal punto di vista maistriano non vi sono che due modi per conoscere l'uomo, cioè «l'histoire et l'anatomie»,<sup>69</sup> delle quali la prima mostra ciò che l'uomo è sempre stato, la seconda come i suoi organi rispondono alla sua destinazione e la

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 533. Questa «profonda» tesi non è un caso che la si ritrovi anche più sotto, a p. 553, perché costituisce il perno dell'argomentazione maistriana contro Rousseau, come sopra si è accennato.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 534: «Non c'è per niente stato alcun stato di natura nel senso di Rousseau, perché non c'è mai stato un momento in cui l'arte umana non sia esistita».

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 529.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 531: «faudra-t-il aussi faire des livres pour distinguer dans chacun de ces animaux ce que la volonté divine a fait, de ce que l'art de l'animal a fait?».

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 532.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*: «Suivez ce raisonnement, et vous verrez que c'est un abus de faire cuire un œuf».

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 532-533.

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 539, 549-550.

certificano. È la storia, questa «*flambeau des faits*», che consente al savoiaro di fare *tabula rasa* di tutto ciò che l'uomo pensa transcendendo la positività dei fatti storici, e consente di sussumere l'argomento di ogni suo avversario che non si attiene a questi sotto l'astrazione. La politica nel suo carattere empirico-sperimentale, la tradizione e i costumi che questa sanziona, la posizione dell'uomo rispetto agli animali (poiché nella concezione maistriana l'uomo non è animale) e al mondo esterno sarebbe quindi provata dall'«*érudition*»,<sup>70</sup> dalla memoria storica di ciò che l'uomo è stato. Per questo Maistre scrive che «*l'histoire est la politique expérimentale*»,<sup>71</sup> incidendo anche nell'inedito *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau* questo pensiero che rimane probabilmente la sua massima più conosciuta. Sempre all'interno di questo scritto troviamo esposta quell'idea ricorrente negli scritti del savoiaro e che Fisichella definisce come «*principio della vita con mezzi violenti*». <sup>72</sup> Al teocentrismo del giusnaturalismo maistriano, di tipo premoderno, segue una concezione fortemente antropocentrica rispetto all'organizzazione della natura nel mondo secolare, per la quale regno vegetale ed animale, suolo, fuoco, tecnologia, sono assoggettati al potere umano.<sup>73</sup> Se Rousseau ascriveva l'origine della scienza e delle arti ai vizi umani, Maistre ritiene invece che queste derivino dalla socialità umana: «*ses art et ses sciences sont des fruits de l'état social*», e la stessa natura sociale dell'uomo produce anche «*le domaine qu'il exerce sur la terre*». <sup>74</sup>

La storia proverebbe quindi che l'arte è la natura dell'uomo e la natura umana è ciò che l'uomo produce in virtù della sua stessa natura: arte e natura umana sono la medesima realtà per il savoiaro. Solo così si può comprendere la tesi di Pufendorf sopra menzionata, la quale ci suggerisce proprio che la natura umana è il non essere “naturale” dell'uomo mediante l'arte. Il controrivoluzionario Maistre si rivela ben più generoso del teorico della rivoluzione Rousseau nel giudicare l'*art humain*, e questa posizione, che ci aspetteremmo invece essere invertita,<sup>75</sup> ne cela ancora sorprendenti conseguenze rispetto al pensiero del savoiaro.

Prima di concludere non possiamo non analizzare la funzione politica dell'idea di natura per il teorico del contratto sociale, cioè il suo carattere normativo. Rousseau, questo «*preteso filosofo*»<sup>76</sup> che secondo Maistre vedrebbe solo «*la scorza delle cose*»,<sup>77</sup> farebbe iniziare la società con la recinzione di un terreno ad opera di un uomo.<sup>78</sup> Ma, obietta Maistre, l'idea di proprietà e società sono anteriori alla recinzione di un campo.<sup>79</sup> Il «*synchronisme*»<sup>80</sup> che stabilisce Rousseau tra recinzione di un campo e fondazione della società è assolutamente arbitrario, senza poi considerare che l'idea di un popolo nomade esclude quella di agricoltura e non per questo la condizione di esistenza nomadica non costituisce

<sup>70</sup> Ivi, p. 539.

<sup>71</sup> Ivi, p. 540. Sarebbe interessante verificare se all'interno dell'intera opera di Maistre questa frase abbia avuto la sua prima apparizione cronologica proprio in questo *Examen*.

<sup>72</sup> D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 55.

<sup>73</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 550.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Maistre è il teorico del tradizionalismo ultraconservatore, Rousseau quello della rivoluzione, del cambiamento ad opera dell'uomo che si dà gli strumenti artificiali (il contratto, la volontà generale) per attualizzarlo.

<sup>76</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 537.

<sup>77</sup> Ivi, p. 552.

<sup>78</sup> Si tratta naturalmente del celebre inizio della seconda parte del *Discours*. Si veda J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, vol. I, cit., p. 173.

<sup>79</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit. p. 512.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

un'aggregazione sociale.<sup>81</sup> Quel che qui preme evidenziare, senza addentrarci nella serrata critica che Maistre muove al secondo *Discorso*, è che l'idea di "natura" intesa come qualità dell'uomo è in realtà un artificio del filosofo Rousseau, niente più che un espediente intellettuale. All'idea di uomo "naturale", a cui è connesso il giudizio di valore positivo o l'antropologia positiva del ginevrino,<sup>82</sup> Maistre oppone invece, in modo particolare nel secondo capitolo del suo *Examen*, una concezione antropologica radicalmente negativa che ben si compendia nell'affermazione «un être social et mauvais doit être sous le joug».<sup>83</sup> San Paolo e perfino Omero, secondo il savoiardo, avrebbero testimoniato proprio questa verità antropologico-politica, congiunta con quella teologico-politica secondo cui «toute puissance vient de Dieu».<sup>84</sup> Potremmo dire che il concetto di natura, se in Rousseau funge da *norma* per una teoria contrattualistica della politica, in Maistre (con tutte le opportune cautele che si devono impiegare con questo termine) costituisca solo un *fatto*, provato da quella «torcia dei fatti» che è la storia, su cui edificare una teoria politica di tipo trascendente del potere. Ogni grande termine all'interno della storia dei concetti, come insegna l'illustre studioso del ginevrino Jean Starobinski, contiene la possibilità di rovesciarsi nel suo antonimo. Il concetto di civiltà, per esempio, può mutuare il suo significato normativo: «sotto la stessa penna, il concetto riveste una funzione puramente descrittiva e neutrale»,<sup>85</sup> cosicché può essere un *fatto* storico giustificato da un Burke o una *norma* rivendicata dalla "coscienza anticipante" di un rivoluzionario francese. Se in Rousseau «la parola civiltà, invece di essere strumento concettuale del pensiero critico, designa un dato sottoposto a critica»,<sup>86</sup> in Maistre, mutuando i termini, è il concetto di natura separata dall'arte ad esser sottoposto a critica e *l'art humain* storicamente configurata assume una funzione di misura per definire la stessa "natura" dell'uomo. La battaglia intellettuale condotta in questo scritto maistriano involge evidentemente il concetto stesso di natura illuministicamente inteso. Su questo punto, dal punto di vista della storia delle idee si deve convenire con il rilievo di György Lukács quando osserva che il concetto di natura ha subito nel periodo illuminista un duplice processo di valorizzazione. Da un lato, infatti, lo sviluppo della società borghese tende ad autorappresentare i suoi processi di creazione in materia economica, politica, scientifica, ideologica secondo una legalità naturale; dall'altro, però, una corrente illuminista tende ad identificare la natura con «ciò che non è stato creato dall'uomo, ma che è organicamente sorto in contrasto con le formazioni artificiali, civili-umane».<sup>87</sup> Rispetto a queste due

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 511.

<sup>82</sup> Il tema dell'antropologia positiva si presenta in modo notevolmente semplificato nell'impostazione polemica dello scritto maistriano. Un utile discussione su questo punto si trova in M. MORI, *J.-J. Rousseau (1712-1778)*, in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., pp. 465-476. La conclusione di Mori, in particolare sulla base della lettera di risposta all'arcivescovo di Parigi Cristophe de Beaumont del 1763, è che certamente Rousseau oscilla tra il pessimismo antropologico sociale ed un'antropologia positiva, ma in definitiva si rileva che «il dettato esplicito dell'antropologia di Rousseau esclude ogni possibilità di interpretare in termini teologico-religiosi la sua concezione del male, né per quanto riguarda l'origine, né per quanto riguarda i rimedi», *ivi*, p. 476.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 563.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 541.

<sup>85</sup> J. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, 1989, trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Einaudi, Torino 1990, p. 14.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>87</sup> G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni, Milano 1978, p. 179.

antitetiche forme di valorizzazione del concetto di natura quella burkeana-maistriana ne rappresenta una variante della prima: natura è certamente ciò che l'uomo produce, ma conformemente alla storia e non alla *ratio* illuminista o giusnaturalista. Ma Rousseau terrebbe invece fermo alla seconda definizione di natura, quella che ricorda paradossalmente l'antitesi tra *nomos* e *physis* posta proprio a partire dai detestati sofisti greci.

Dal punto di vista morale Maistre non ignora affatto che l'uomo sia una «étonnante contradiction»,<sup>88</sup> oscillante tra «moral vers» e «corruption»,<sup>89</sup> dotato di una ragione che *vuole* il male ma *vorrebbe* il bene.<sup>90</sup> Solo la forza è quindi capace di tenere insieme tra loro questi esseri sociali e cattivi al contempo. Rousseau, ascrivendo il male all'insieme degli uomini, alla società, formula un'idea di legittimità del potere di tipo immanente per cui gli uomini, nella loro essenza socialmente buoni, si accordano per togliere i mali sociali realizzando una sorta di «patto dell'umanità con la propria coscienza».<sup>91</sup> Ma un'umanità caduta come quella maistriana, all'interno della quale il solo male che l'uomo si asterebbe di fare sarebbe costituito dal male che l'uomo non è in grado di commettere,<sup>92</sup> sarebbe più incline, per mutuare un'idea di Pietro Piovani, ad un patto faustiano che ad un simile contratto sociale. Sull'assunto antropologico per cui «l'*homme est naturellement bon*» poggiano come castelli di sabbia gli edifici delle opere rousseauiane: «c'est sur ce tas de sable que reposent les grands édifices du *Discours sur inégalité*, de l'*Emile* et même en partie du *Contrat social*».<sup>93</sup>

La fragilità del concetto di natura in Rousseau – che Maistre ha buon gioco nel trasporre sul piano storico-fattuale per confutarlo, più che interpretarlo come diritto e forza normativa all'interno del pensiero critico del ginevrino – sta nel fatto che nella riflessione critica del savoirdo la natura umana non si può presentare come storicamente isolata dall'arte umana. È così che questo «demolitore in nome della tradizione», questo «Machiavelli della teocrazia»,<sup>94</sup> si sbarazza di una concezione antropologica affine alle menti illuministiche, ma estranea ad un pensiero conservatore con una robusta tradizione di pessimismo storico, temperata però con l'idea di Provvidenza.<sup>95</sup>

Se nella non soluzione di continuità tra natura ed arte umana pensata da Maistre l'arte è la natura umana, allora l'ascrizione dell'arte alla natura umana in generale comporta l'assunzione dell'uomo in generale come unità di misura, ma tale uomo definito in base alle sue possibilità costruttive che Dio gli ha dato non sembra avere alcuna misura intrinseca della propria *arte umana*: l'assunzione di un'astrazione come unità di misura – l'arte è la natura umana, vale a dire tutto ciò che l'uomo produce è conforme alla sua natura – non può che trapassare in dismisura. Se l'uomo cucinando l'uovo, come viene rilevato nel sarcastico esempio di Maistre, non presenta una scissione tra il suo essere naturale e la sua

---

<sup>88</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 561.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 557.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 564.

<sup>91</sup> P. PIOVANI, *Il problema del «Contratto sociale»*, in *Id.*, *Indagini di storia della filosofia*, cit., p. 87.

<sup>92</sup> J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, vol. VII, cit., p. 561.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 559.

<sup>94</sup> E. M. CIORAN, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre*, 1977, trad. it. *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, in *Id.*, *Esercizi di ammirazione*, Adelphi, Milano 1988, pp. 77, 62.

<sup>95</sup> Cfr. G. LEGITIMO, *Sociologi cattolici italiani: De Maistre, Taparelli, Toniolo*, Il Quadrato, Roma 1963, p. 15.

arte perché non cessa di essere naturale quando cuoce un uovo, nemmeno l'uomo che crea la bomba atomica presenterebbe allora una scissione tra l'*arte umana* e la sua natura. Questa sembra essere un'eterogenesi dei fini dell'argomentazione del savoiaro che, nel giustificare storicamente ciò che l'uomo ha creato, ciò che l'uomo ha storicamente prodotto, compresa la positività di ogni forma di autorità, si ritrova inconsapevolmente risospinto a giustificare in linea teorica ogni possibile *art humain* nei limiti di una concezione metafisico-religiosa di tipo teocentrico. È questo antropocentrismo nel mondo secolare – rispetto agli altri esseri viventi e all'ambiente stesso, si intende – che similmente al teocentrismo dell'universo non possiede alcuna misura, conducendo le premesse teoretiche del savoiaro ben oltre ciò che questi poteva immaginare.

Abbiamo aperto quest'osservazione sul concetto di natura e arte umana tra il rivoluzionario Rousseau e il controrivoluzionario Maistre con un pensiero di quest'ultimo, secondo cui non appena si oppone l'idea di natura umana e arte umana non si sa più dove far arrestare tale *opposizione*. Crediamo egli abbia sufficientemente provato tale idea in questo suo *Examen*; viceversa, ciò che il pensatore di Chambéry non sembra riuscito a cogliere è che nella misura in cui i concetti di natura umana e arte sono concepiti tra loro in modo inscindibile, non si sa più dove far arrestare le conseguenze di tale *unità*. Al di là di questa difficoltà teoretica che si intravede nel testo maistriano, quella del savoiaro rimane un severo monito, una polemica lezione filosofica su un concetto, quello di "natura" riferito all'uomo, che si espone ieri come oggi a fraintendimenti fino a strumentalizzarsi in «abusi» rispetto ai quali l'autore ne presagisce già la potenziale illimitatezza conflittuale: un concetto che può diventare un vettore dei più diversi orientamenti ideologici. Se Proudhon suggerì, come ci ricorda Schmitt, che chi parla di "umanità" vuol trarci in inganno,<sup>96</sup> quello che Maistre sembra suggerire è che il concetto di "natura umana" dovrebbe essere inteso come una questione tutt'altro che pacifica, mai definibile secondo una sua presunta essenza metastorica. L'*Homme et Citoyen* dei rivoluzionari francesi, l'*homme naturel* dei *philosophes*, non sarebbero altro che nomi, astrazioni che assumono valore normativo solo in riferimento al tempo in cui vengono formulate e da cui muovono la loro istanza critica. In riferimento al pensiero del savoiaro, si deve pertanto tenere presente una fondamentale indicazione di lettura data da Marco Ravera: «"l'uomo" di cui parla Maistre, anche quando egli si limita ad usare questa espressione generale, non è mai un'essenza ideale e disincarnata, ma sempre e soltanto *storico*, anzi l'uomo quale appare nella storia, dai tempi più recenti a quelli più remoti».<sup>97</sup> Se la distinzione tra arte e natura umana viene a cadere, ogni discorso sulla natura umana non può che essere un discorso sulla natura storica dell'uomo, poiché la storia è assieme artificio e natura dell'esistenza umana.

Tra le molte possibili suggestioni critiche di questo *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau* rimane un importante aspetto da sottolineare per la sua rilevanza metodologica. Il nominalismo antropologico di Maistre, che egli ha ben appreso da Burke, è un aspetto essenziale per la critica controrivoluzionaria verso il pensiero dei *philosophes* e di Rousseau, almeno quanto lo è per gli sviluppi della sociologia successiva nell'attenzione che questa rivolge ai fatti storico-sociali disgiunti da una presunta "natura umana" metastoricamente intesa.

---

<sup>96</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 1927, trad. it *Il concetto di "politico"*, in ID., *Le categorie del "politico"*, cit., p. 139.

<sup>97</sup> M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 77-78.



Se ad una critica filosoficamente agguerrita l'intero scritto di Maistre potrebbe apparire un'esagerata polemica basata su un'interpretazione riduttiva del concetto rousseauiano di natura, ciò nondimeno ne viene arricchita la "storia degli effetti" dell'opera del ginevrino. Così come per Friedrich Meinecke l'insistenza rousseauiana sull'idea di natura intesa come ideale normativo immutabile rappresentava uno dei molti «errori fecondi»<sup>98</sup> della storia del pensiero, la critica svolta in questo *examen* potrà forse apparire erronea ad alcuni, ma risulterà certo feconda per la storia della ricezione dell'opera rousseauiana.

Davide Ragnolini

***Bibliografia di riferimento:***

(indico qui i principali titoli tra la letteratura secondaria da me esaminata)

E. M. CIORAN, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre*, 1977, trad. it. *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, in ID. *Esercizi di ammirazione*, Adelphi, Milano 1988.

D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Bari 2005.

C. GALLI (ed.), *I controrivoluzionari: antologia di scritti politici*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 1981.

C. GALLI, *Joseph de Maistre*, in B. BONGIOVANNI - L. GUERCI (eds.), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989.

R. A. LEBRUN, *Introduction*, in J. DE MAISTRE, *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the Sovereignty of the People"*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996.

G. LEGITIMO, *Sociologi cattolici italiani: De Maistre, Taparelli, Toniolo*, Il Quadrato, Roma 1963.

M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986.

M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991.

C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, trad. it. *Teologia politica*, in ID., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 2009.

J. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, 1989, trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Einaudi, Torino 1990.

---

<sup>98</sup> F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, 1936, trad. it. *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Bologna, 1967, p. 299.

Un particolare ringraziamento per la realizzazione di questo studio va a mio padre Sergio, per la sua generosa disponibilità ad aiutarmi nella traduzione del testo francese originale, e ad Enzo Piro per avermi fornito la copia originale del 1884 rendendomi possibile un puntuale confronto rispetto all'edizione inizialmente impiegata. Al prof. Paolo Marangon non posso non riconoscere la sensibilità mostrata verso questo tipo di studio già dal 2012, e a lui devo quindi il suo costante incoraggiamento per il confronto tra i due classici qui introdotti.